StRBS 27b (13.07.2016)

La rhétorique sémitique dans le Coran

Michel Cuypers

I. LA NAISSANCE D'UNE RECHERCHE

Pourquoi une nouvelle exégèse du Coran ? Le livre sacré des musulmans a en effet été surabondamment étudié, analysé, commenté, dès les débuts de l'islam : durant surtout les quatre premiers siècles de l'hégire (VIIe-XIe siècles) s'est développée une littérature considérable de commentaires. Cette littérature s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Mais cette exégèse traditionnelle, après avoir donné tout ce qu'elle pouvait, a depuis longtemps épuisé ses ressources: pendant des siècles, on a surtout répété les commentaires des premiers siècles, y ajoutant peu de choses nouvelles. Les grands commentaires classiques restent certes des références et il faut les consulter, notamment pour les questions de grammaire ou de philologie. Mais ils ne peuvent guère répondre aux préoccupations de l'homme moderne, qui vit dans un tout autre monde. C'est bien pourquoi sont apparus, au XXe siècle, d'importants commentaires idéologiques, dont les plus connus sont ceux de l'Indo-pakistanais Mawdûdî (m. 1979) et de l'Égyptien Sayyid Qutb (m. 1966), l'idéologue des Frères musulmans. Ce sont des interprétations du Coran qui projettent sur le texte les préoccupations sociales et politiques actuelles, lesquelles n'ont bien entendu rien à voir avec celles du VIIe siècle qui a vu apparaître le Coran. Or, les courants islamistes contemporains se réclament directement de ces commentaires idéologiques.

Pris entre une exégèse traditionnelle sclérosée et une exégèse idéologique moderne qui conduit aux violences que l'on connaît aujourd'hui, de plus en plus nombreux sont les penseurs et intellectuels musulmans à réclamer une nouvelle exégèse. Une exégèse qui retourne au texte lui-même, au-delà du poids de la tradition exégétique ancienne et des projections idéologiques modernes, pour l'analyser avec les instruments des sciences humaines actuelles, notamment la linguistique, l'analyse littéraire et l'histoire, comme l'ont fait les exégètes de la Bible dans leur domaine, depuis la fin du XIXe siècle, avec un succès spectaculaire.

À vrai dire, ce travail a déjà commencé, pour le Coran, depuis le milieu du XIXe siècle, mais cela a été jusqu'à une date toute récente le fait quasiment exclusif des savants orientalistes occidentaux. Et leur méthode commune, jusqu'à nos jours, est celle de la critique historique, soucieuse avant tout d'établir une chronologie des sourates et des fragments de sourates en vue de

comprendre la genèse du texte du Coran. Emblématique est à cet égard *l'Histoire du Coran*, *Geshishte des Qur'ân*, de l'Allemand Theodor Nöldeke, qui fait toujours référence en ce domaine. Le point de vue de ces savants est donc avant tout *diachronique*. Leur apport scientifique est énorme : on peut le trouver dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, et la toute récente *Encyclopaedia of the Qur'ân* en anglais. Les grands centres de théologie musulmane, comme l'Université al-Azhar, au Caire, restent cependant jusqu'à ce jour très méfiants à l'égard de ces méthodes modernes, jugées trop positivistes et désacralisantes, traitant leur objet comme n'importe quel autre objet des sciences humaines, n'hésitant pas, par exemple à déplacer des versets du Coran pour donner au texte une suite plus logique.

L'approche historico-critique du texte du Coran a été favorisée, il faut le dire, par le caractère fragmentaire du texte. C'est en effet une expérience absolument commune à tout lecteur — en tout cas à tout lecteur non-musulman qui n'a pas grandi avec ce texte depuis son enfance — d'être déconcerté et vite découragé par l'apparent désordre du texte coranique. Celui-ci ne se déroule pas de manière linéaire, comme le développement progressif d'un ou de plusieurs thèmes, tel que nous y a accoutumés la rhétorique grecque. Les sujets, dans le Coran, s'entremêlent ; un thème à peine abordé est aussitôt interrompu, pour réapparaître éventuellement plus loin. Des incises introduisent parfois un sujet totalement étranger au contexte. Prenant acte de ce désordre du texte, comme d'un fait, les partisans de la méthode historique ont cherché à y mettre de l'ordre, un ordre à la fois historique et logique.

Or, les biblistes se sont trouvés eux aussi confrontés à des textes fragmentaires et composites, comme les textes des livres prophétiques, le Pentateuque ou même les évangiles. À côté de l'approche *diachronique* historico-critique, qui, partant de l'hypothèse d'un texte composite, décompose le texte pour en établir la genèse et déterminer la chronologie des fragments, s'est développée, dans le domaine biblique, une approche *synchronique* qui part d'une hypothèse inverse, à savoir que le texte, dans sa rédaction finale, tel que nous l'avons, doit avoir une certaine unité et une cohérence, qu'il revient précisément à l'exégèse de mettre en évidence.

Cette approche, appelée « analyse rhétorique », a maintenant fait ses preuves dans les études bibliques. Celle-ci est l'aboutissement de deux siècles et demi d'études attentives du texte de la Bible, et a été excellemment systématisée depuis vingt ans par le père Roland Meynet, jésuite, professeur de théologie biblique à l'Université Grégorienne, à Rome, notamment dans ses deux ouvrages théoriques majeurs : *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour*

comprendre la Bible[1], repris et développé récemment dans un monumental *Traité de rhétorique biblique*[2].

C'est cette approche synchronique du texte que, depuis une douzaine d'années, j'ai essayé d'appliquer au Coran. Ma recherche est donc tout à fait interdisciplinaire, puisque j'applique à l'exégèse coranique un système d'analyse directement issu de l'exégèse biblique.

Au départ, ce n'était bien sûr qu'une hypothèse de travail. Mais comme une recherche avait déjà été menée avec succès il y a une vingtaine d'année par quatre chercheurs au Liban, deux chrétiens, jésuites (Roland Meynet et Louis Pouzet) et deux musulman (Ahyaf Sinno et Nayla Farouki), appliquant cette méthode d'analyse à quelques textes de hadiths (traditions prophétiques remontant à Muhammad), il m'a semblé logique d'essayer d'appliquer la même méthode au texte du Coran, contemporain des hadiths[3]. J'ai commencé par analyser de courtes sourates, et très rapidement j'ai acquis l'évidence que ce système convenait parfaitement pour l'analyse du texte coranique: je n'avais rien à changer à la théorie de Roland Meynet, tous ses principes se vérifiaient exactement dans le texte du Coran. Après l'étude d'une trentaine de sourates brèves ou moyennes, réputées dater des débuts de la prophétie muhamadienne, j'ai choisi d'entreprendre l'analyse de la longue sourate 5 (appelée habituellement « la Table dressée », en arabe *al-Mâ'ida*), parce qu'elle serait, selon la tradition, chronologiquement la dernière : ainsi aurait été vérifiée la pertinence de la méthode pour les textes attribués soit au début, soit à la fin de la révélation coranique. Ce qui permettrait d'extrapoler raisonnablement et d'affirmer que, selon toute vraisemblance, la totalité du Coran est construit selon ces mêmes principes de composition.

Cette méthode semble bien être la redécouverte des techniques d'écriture et de composition que les scribes du monde sémitique ancien mettaient en œuvre pour rédiger leurs textes. Le mot « rhétorique » doit être pris ici au sens précis de « l'art de la composition du texte » (qui correspond seulement à une partie de la rhétorique classique gréco-romaine, à savoir la *dispositio*). Cette *rhétorique biblique* et, plus largement, *sémitique*, diffère totalement de la rhétorique grecque dont toute notre culture occidentale a hérité (et même la culture arabe,

---

[1] R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre les textes bibliques : textes fondateurs et exposé systématique*, Initiations, éd. du Cerf, Paris 1989. Trad. italienne : *L'analisi retorica*, BiBi(B) 8, Queriniana, Brescia 1992 ; trad. anglaise : *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

[2] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, Rhétorique sémitique 4, Lethielleux, Paris 2007 ; deuxième édition revue et corrigée, Rhétorique sémitique 11, Gabalda, Pendé 2013.

[3] Cette recherche, d'abord publiée en arabe, a été ensuite publiée en français sous le titre de *Rhétorique sémitique*, éd. du Cerf, Paris 1998.

après son ouverture rapide à l'héritage grec). Dans la rhétorique grecque, le discours se présente de manière linéaire, partant d'une introduction, pour arriver par un développement à une conclusion, soit, en termes classiques, la séquence « exorde, narration, discussion, péroraison ». La rhétorique sémitique, elle, est fondée sur un principe simple, celui de la *symétrie*, qui se déploie en un jeu complexe de correspondances, donnant au texte une allure plus géométrique ou spatiale, que linéaire. La cohérence du texte sera donc à comprendre en un tout autre sens que dans la rhétorique classique occidentale.

II. LA MÉTHODE

Avant d'étudier de plus près un texte, je résume très brièvement l'essentiel de la méthode.

La symétrie, omniprésente dans le texte, peut prendre trois formes, ou trois « figures de composition » :

1. **Le parallélisme**, quand les éléments textuels correspondants reviennent dans le même ordre, soit, par ex. ABC//A'B'C' :

– Au nom de *Dieu*, *le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux.*
– Louange à *Dieu*, *Seigneur des mondes*. (Coran 1,1-2)

Le parallélisme peut être **synonymique**, comme dans l'exemple donné, ou **antithétique** :

= Alors celui dont la balance sera lourde [sera] dans une vie agréable,
= mais celui dont la balance sera légère [aura] pour mère l'abîme. (C 101,6-9)

ou **complémentaire**, quand le deuxième membre de la symétrie complète le sens du premier :

+ Guide-nous dans **la voie** droite,
+ **la voie** de ceux que tu as gratifiés,

2. **La construction spéculaire ou « en miroir »**, quand les éléments qui se correspondent figurent en ordre inversé : (ABC/C'B'A') : nous en verrons des exemples plus loin.

3. **La construction concentrique**, quand un élément central vient s'insérer entre les deux volets de la symétrie : ABC/x/C'B'A'. On en verra aussi des exemples plus loin.

Ces figures de composition se retrouvent à différents niveaux du texte : au niveau des versets ou d'un segment de verset, puis au niveau d'un groupe de deux ou trois segments, et ainsi de suite, jusqu'au texte entier, par une sorte de jeu d'emboîtements qui fait penser aux poupées russes.

À chaque niveau, les symétries sont signalées par des indices de composition, soit des termes qui se correspondent :
– au début, à la fin ou au milieu des unités symétriques,
– à la fin d'une unité et au début de l'unité suivante, comme des « mots-crochets »
– ou au début et à la fin d'une unité, pour la délimiter.

III. L'EXEMPLE DES VERSETS 17 À 20 DE LA SOURATE *AL-MÂ'IDA*

La longue sourate 5, qui aborde des sujets très variés, est composée, au niveau supérieur, de deux grandes sections (1-71/72-120), comportant chacune trois sous-sections, disposées selon une construction spéculaire, de la manière suivante :

A (1-26),
  B (27-50)
    C (51-71)

    C' (72-86)
  B' (87-108),
A' (109-120).

Les sous-sections extrêmes (A/A') traitent de l'entrée dans l'alliance : des croyants musulmans, qui y sont entrés, des juifs et des chrétiens qui refusent d'entrer (A), et des chrétiens qui y sont entrés ou sont invités à y entrer (A').

Les sous-sections médianes (B/B') ont un caractère entièrement législatif.

Les sous-sections rapprochées (C/C') traitent des rapports des gens de l'Écriture avec la communauté musulmane.

Comme il ne m'est pas possible de montrer ici l'analyse détaillée de toute la sourate 5, je propose l'analyse d'un extrait (versets 15 à 20), théologiquement important, car présentant Muhammad comme envoyé par Dieu aux « gens du Livre », juifs et chrétiens, pour rectifier leurs erreurs doctrinales sur Dieu, sur le Christ, et sur eux-mêmes.

Sans entrer dans le détail trop technique des niveaux textuels inférieurs, nous examinerons le niveau supérieur du passage. Celui-ci se révèle composé de trois parties, disposées selon une construction concentrique, soit A/x/A'.

[15a] **Ô GENS DE L'ÉCRITURE,** [b] **VOUS EST VENU NOTRE ENVOYÉ ;** [c] **IL EXPLICITE POUR VOUS** beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture [d] et il passe outre sur beaucoup. --- [e] Certes, **vous sont venues** de Dieu **une lumière et une Écriture explicite** ; [16a] par elle, Dieu guide ceux qui observent son bon plaisir sur les chemins de la paix, -[b] et il les fait sortir des ténèbres vers la lumière avec sa permission, [c] et il les GUIDE VERS UNE VOIE DROITE.

[17a] Certes, ont mécru ceux qui **ont dit :** [b] **« Dieu, c'est le Christ, fils de Marie** ! » [c] ***Dis*** : « Qui donc possède quelque chose contre Dieu, [d] s'il veut faire périr le Christ, fils de Marie, et sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? » --- [e] *ET À DIEU EST LA POSSESSION DES CIEUX ET DE LA TERRE ET DE CE QUI EST ENTRE LES DEUX.* [f] Il crée *ce qu'il veut,* [g] ET DIEU EST SUR TOUTE CHOSE PUISSANT.
[18a] Et **ont dit** les juifs et les chrétiens : [b] **« Nous sommes les fils de Dieu et ses bien-aimés . »** [c] ***Dis*** : « Alors, pourquoi vous châtie-t-il pour vos péchés ? [d] Non, vous êtes des humains, de ceux qu'il a créés. » --- [e] Il pardonne à *ceux qu'il veut*, [f] et il châtie *ceux qu'il veut*. [g] *ET À DIEU EST LA POSSESSION DES CIEUX ET DE LA TERRE ET DE CE QUI EST ENTRE LES DEUX.* [h] Et VERS LUI est le devenir.

[19a] **Ô GENS DE L'ÉCRITURE,** [b] **VOUS EST VENU NOTRE ENVOYÉ ;** [c] **IL EXPLICITE POUR VOUS**, après une interruption des envoyés, [d] afin que vous ne disiez pas : [e] « Il ne nous est pas venu d'annonciateur ni d'avertisseur ! » --- [f] Pourtant, **vous est venu un annonciateur et un avertisseur** ! [g] ET DIEU EST SUR TOUTE CHOSE PUISSANT.

Les parties extrêmes (15 et 19) se répondent, ainsi que les deux sous-parties de la partie centrale (17 et 18). Les correspondances entre les parties extrêmes (15-16 ; 19) sont les suivantes :

– Elles comprennent chacune deux morceaux.

– Les premiers morceaux commencent de manière identique : « Ô gens de l'Écriture, vous est venu notre Envoyé ; il explicite pour vous » (15ab ; 19ab). Le thème de l'envoi du Prophète pour une mission d'explicitation, introduit au début du passage, réapparaît donc à la fin.

– Les seconds morceaux commencent également par « vous sont/est venu(es) », chaque fois suivi de deux termes qualifiant l'Envoyé (Muhammad) en lien avec le message qu'il apporte : « une lumière et une Écriture explicite » (15d) et « un annonciateur et un avertisseur » (19d).

Les deux parties extrêmes tournent donc entièrement autour de la mission du Prophète comme Envoyé de Dieu pour expliciter les Écritures.

La partie centrale (17 et 18) est formée de deux sous-parties parallèles, comptant elles aussi chacune deux morceaux :

– Le premier segment des premiers morceaux contient chaque fois une déclaration de foi des gens de l'Écriture : les chrétiens affirment la divinité du « Christ, fils de Marie » (17a-b) ; juifs et chrétiens se prétendent « enfants de Dieu et ses bien-aimés » (18a-b).

– Le Prophète est ensuite chaque fois appelé à répliquer (« Dis ! ») en rappelant à ses interlocuteurs à la fois leur faiblesse humaine qui contredit leur prétention à être fils de Dieu (17c et 18c-d), et la faiblesse du Christ, qui pourrait, si Dieu le voulait, être anéanti (17d), preuve qu'il n'est pas Dieu.

– Suivent, dans les deuxièmes morceaux, une série d'affirmations théologiques :

. La royauté universelle de Dieu est répétée dans une formule identique : « Et à Dieu est la possession des cieux et de la terre et de ce qui est entre les deux » (17e et 18g).

. La libre volonté de Dieu est attestée, d'abord à titre de Créateur (« Il crée *ce qu'il veut* », 17f), ensuite à titre de Juge (« Il pardonne à *ceux qu'il veut*, et il châtie *ceux qu'il veut* », 18e-f).

La partie centrale exprime donc clairement ce que le morceau initial du passage annonçait : que le Prophète explicite des choses tenues cachées par les gens du Livre (la toute-puissance de la volonté divine), et qu'il en retranche d'autres choses (comme la filiation divine du Christ et des croyants juifs et chrétiens).

L'ensemble du passage peut aussi être présenté de manière spéculaire : la partie centrale 17-18 est encadrée par les deux parties extrêmes, mais comme cette partie centrale est elle-même composée de deux sous-parties parallèles, l'ensemble du passage peut aussi être figuré comme une composition spéculaire (AB/B'A'). Une répétition souligne d'ailleurs cette composition, puisqu'en fin du premier volet (17f) figure une clausule théologique que l'on retrouve identiquement à la fin du deuxième (19e) : « Et Dieu est sur toute chose puissant ». Elle conclut chacun des deux volets disposés en miroir.

A

15a **Ô GENS DE L'ÉCRITURE,** b **VOUS EST VENU NOTRE ENVOYÉ ;** c **IL EXPLICITE POUR VOUS** beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture d et il passe outre sur beaucoup.
----
e Certes, **vous sont venues** de Dieu **une lumière et une Écriture explicite** ; 16a par elle, Dieu guide ceux qui observent son bon plaisir sur les chemins de la paix, -b et il les fait sortir des ténèbres vers la lumière avec sa permission, c et il les GUIDE VERS UNE VOIE DROITE.

B

17a Certes, ont mécru ceux qui **ont dit :**
b **« Dieu, c'est le Christ, fils de Marie** ! »
c ***Dis*** : « Qui donc possède quelque chose contre Dieu, d s'il veut faire périr le Christ, fils de Marie, et sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? »
----
e *ET À DIEU EST LA POSSESSION DES CIEUX ET DE LA TERRE ET DE CE QUI EST ENTRE LES DEUX.*
f Il crée *ce qu'il veut*,
g **ET DIEU EST SUR TOUTE CHOSE PUISSANT**.

B'

18a Et **ont dit** les juifs et les chrétiens :
b **« Nous sommes les fils de Dieu et ses bien-aimés . »**
c ***Dis*** : « Alors, pourquoi vous châtie-t-il pour vos péchés ? d Non, vous êtes des humains, de ceux qu'il a créés. »
----
e Il pardonne à *ceux qu'il veut*, f et il châtie *ceux qu'il veut*.
g *ET À DIEU EST LA POSSESSION DES CIEUX ET DE LA TERRE ET DE CE QUI EST ENTRE LES DEUX.*
h Et VERS LUI est le devenir.

A'

19a **Ô GENS DE L'ÉCRITURE,** b **VOUS EST VENU NOTRE ENVOYÉ ;** c **IL EXPLICITE POUR VOUS**, après une interruption des envoyés, d afin que vous ne disiez pas : e « Il ne nous est pas venu d'annonciateur ni d'avertisseur ! »
----
f Pourtant, **vous est venu un annonciateur et un avertisseur** !
g **ET DIEU EST SUR TOUTE CHOSE PUISSANT.**

En conclusion de cette analyse, on voit que le texte du Coran doit être lu selon le jeu des symétries qui le composent. Un membre ou un verset ne peut être interprété isolément de son contexte, contrairement à la pratique de presque toute la tradition exégétique islamique, depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

IV. L'ANALYSE RHÉTORIQUE INTRODUIT À UNE LECTURE CONTEXTUELLE DU CORAN

L'intérêt majeur de l'analyse rhétorique réside en effet dans le fait qu'elle permet une *lecture contextuelle* du texte, c'est-à-dire une lecture qui situe chaque élément du texte dans le contexte littéraire de l'ensemble sémantique dont il fait partie.

Le morcellement du texte a sans doute été la principale raison pour laquelle tous les commentaires classiques commentent le texte verset par verset, de manière « atomiste » peut-on dire, en dehors de toute considération du contexte littéraire immédiat de ces versets. Cette lecture atomiste a été renforcée par le fait que les versets sont commentés par des éléments externes au texte, ce qu'on appelle techniquement les « occasions de la révélation »: en recourant à des faits de la vie du Prophète, puisés dans les traditions (*hadîth*s) les commentateurs donnent la raison historique présumée pour laquelle tel ou tel verset aurait été révélé, lui donnant ainsi un certain sens.

Or, quand un verset est resitué dans son contexte littéraire, délimité par la composition textuelle dont il fait partie, son véritable sens apparaît le plus souvent sans qu'on ait besoin de recourir à ces « occasions de la révélation », dont on peut penser qu'elles ont été forgées souvent après coup, pour expliquer les obscurités du texte.

Je donne un exemple particulièrement évocateur. Le verset 106 de la sourate 2 fait dire à Dieu : « Dès que Nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable». Ce verset est présenté par les juristes, les *fuqahâ'*, comme le fondement coranique de leur théorie de l'abrogation, selon laquelle certains versets du Coran en abrogent d'autres. Cette théorie a permis de résoudre d'apparentes contradictions entres les versets, surtout les versets normatifs. On a donc considéré que les versets les plus récents abrogeaient les plus anciens, et pour déterminer quels étaient les versets les plus récents, on a admis *a priori* que les versets les plus rigoureux et les plus restrictifs devaient être les plus récents et qu'ils abrogeaient les versets plus doux ou plus tolérants qui les précédaient, en fonction d'une certaine pédagogie divine, tolérant momentanément des comportements qui par la suite deviennent interdits. Or, pour en revenir au verset 106 de la sourate 2, si on le resitue dans son contexte, on voit qu'il ne veut absolument pas dire ce

qu'on lui a fait dire : c'est en réalité une réponse à des juifs qui protestaient contre Muhammad parce qu'il avait proclamé, dans sa récitation du Coran, des versets de la Torah, tout en les modifiant. À cette accusation de « falsification », Dieu répond qu'il est libre d'abroger une révélation antérieure par une nouvelle, meilleure. Il s'agit donc d'une abrogation de la Torah par le Coran et non du Coran par lui-même. Plusieurs commentateurs musulmans du XXe siècle (Muhammad 'Alî, Muhammad Asad, Yûsuf 'Alî et même Mawdûdî, pourtant l'un des pères de l'islamisme moderne) et encore tout récemment l'islamologue française Geneviève Gobillot[4] ont dénoncé l'erreur d'interprétation de ce verset, mais en vain. Cette doctrine continue de circuler, comme une certitude quasi-dogmatique. Dans les années 1960, Ahmad Hasan, un chercheur musulman, s'étonne : « Il semble étrange que certaines des plus éminentes autorités en *tafsîr* (commentaire du Coran) aient manqué la question centrale de ce verset »[5].

Cette question est d'une extrême actualité, car les fondamentalistes islamistes se servent de l'argument de l'abrogation pour considérer notamment que les versets les plus durs de la sourate 9 (versets 29, 73), incitant les musulmans à combattre les infidèles, abrogent autour de 130 versets plus tolérants qui ouvrent les voies d'une coexistence pacifique entre les musulmans et les autres communautés. Fidèles à la logique de l'abrogation telle qu'ils la comprennent, les extrémistes déclarent (comme déjà certains commentateurs anciens) que la sourate 9 est nécessairement la dernière sourate révélée, puisqu'elle abroge notamment les versets plus « ouverts » et tolérants de la sourate 5, alors que tout, dans cette dernière, montre qu'il s'agit d'un texte-testament, qui clôt la révélation coranique.

V. DE L'ANALYSE RHÉTORIQUE À L'INTERTEXTUALITÉ.

Cette dernière affirmation ne découle plus de l'analyse rhétorique proprement dite, mais d'un prolongement de celle-ci dans l'intertextualité. Le contexte d'un verset en effet déborde parfois l'intratexte du Coran vers d'autres textes avec lesquels le Coran manifeste quelque contact.

---

[4] Voir G. GOBILLOT, « Espoir en la pensée et pensées de l'espoir », intervention au colloque *Comment vivre l'interculturel (Islam-Occident) ? Obstacles et perspectives d'ouverture,* organisé à l'Université de Lyon 3 par le CRITIC, 1-3 février 2007, à paraître dans les actes du colloque. Voir aussi notre ouvrage commun, *Le Coran*, Le cavalier bleu, Idées reçues, Paris, 2007, 93-97.

[5] « ... it looks strange that some of the most eminent authorities of *tafsîr* have missed the central point of this verse » (AHMAD HASAN, « Theory of naskh », *Islamic Studies* IV (1965) 189).

J'en donne d'abord un exemple, extrait du passage que nous avons analysé plus haut.

Une série de termes, dans la première partie de ce passage, le met en effet en lien avec un texte de l'évangile de Luc.

L'expression « les chemins de la paix » (16a) ne se trouve nulle part ailleurs dans le Coran. Mais elle figure dans le *cantique de Zacharie*, dans l'évangile de Luc, accompagnée de plusieurs autres termes que l'on retrouve également dans ce verset 16 de la sourate :

Cantique de Zacharie (Lc 1,76-79)	Sourate *al-Mâ'ida* (15-17)
76 Et toi petit enfant, tu seras appelé **prophète** du Très-Haut ; car tu marcheras devant le Seigneur pour lui préparer les voies, 77 ***pour donner à son peuple la connaissance du salut*** par la rémission de ses péchés ; 78 grâce aux sentiments de miséricorde de notre Dieu, dans lesquels nous a visité ***l'ASTRE D'EN HAUT***, 79 **pour illuminer ceux qui demeurent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, *afin de guider nos pas dans le chemin de la paix*.**	15a Ô gens de l'Écriture, vous est venu notre **Prophète**, b ***Il explicite pour vous*** beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture c et il passe outre sur beaucoup. d Certes, vous sont venues de Dieu, ***UNE LUMIÈRE*** et une Écriture explicite. 16a Par elle, ***Dieu guide sur les chemins de la paix*** ceux qui observent son bon plaisir, b et **il les fait sortir des ténèbres vers *LA LUMIÈRE***, avec sa permission, c et ***il les guide vers une voie droite***. 17a Certes, ont mécru ceux qui ont dit : « Dieu, c'est le Christ, fils de Marie ! »

Dans les deux textes, le prophète-envoyé délivre une connaissance au peuple : celle du salut par la rémission des péchés en Luc (Lc 1,77) et « beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture » dans le Coran (sourate 5,15).

À « l'Astre d'en haut » (Lc 1,78) correspond « la lumière » (sourate 5,16). *La Bible de Jérusalem* explique « l'Astre d'en-haut » : « Titre du Messie, Astre qui apporte la lumière »[6].

Dans les deux cas, ceux qui se tiennent dans les « ténèbres » sont illuminés, et dirigés sur le ou les « chemin(s) de la paix ».

Le texte de la sourate apparaît donc comme une sorte de relecture du *cantique de Zacharie*, qui lui-même reprend Isaïe 9,1 : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; sur les habitants du sombre pays une lumière a resplendi ». Le même texte d'Isaïe est cité dans l'évangile de Matthieu, en introduction de la prédication de Jésus (Mt 4,16). Tous ces textes ont une portée hautement messianique. Dès lors, la reprise des éléments du *cantique de Zacharie* dans la sourate revêt Muhammad et son message des mêmes traits messianiques. Cette intention est d'autant plus manifeste, qu'au verset suivant est niée la divinité du « *Messie* fils de Marie » (17).

---

[6] *La Bible de Jérusalem*, en note à Lc 1,78.

Une lecture attentive de la première sous-section de la sourate révèle nombre d'autres réminiscences bibliques, qui, mises ensemble, ne laissent aucun doute sur l'arrière-fond deutéronomique de la sourate: le mélange de lois et de récits, le thème central de l'Alliance, de la fondation d'un peuple nouveau, celui de l'entrée dans une Terre sainte, les injonctions à l'obéissance aux préceptes, le vocabulaire, notamment la répétition de « l'aujourd'hui » de Dieu, si caractéristique du Deutéronome, aux versets 3 et 5 :

> *Aujourd'hui*, ceux qui sont incrédules désespèrent de votre religion. Ne les craignez pas ; craignez [-Moi]. *Aujourd'hui* j'ai parachevé pour vous votre religion et ai parfait pour vous mon bienfait, et ai agréé pour vous l'islam comme religion. (3)

> *Aujourd'hui* ont été rendues licites pour vous les bonnes choses, et la nourriture de ceux à qui a été donnée l'Écriture est licite pour vous et votre nourriture est licite pour eux. (5)

Tous ces éléments sont caractéristiques du Deutéronome. Or, le Deutéronome se présente comme le testament prophétique de Moïse qui clôt le Pentateuque, la Torah: il meurt d'ailleurs en fin du livre. Selon la tradition, la sourate 5 aurait été révélée lors du solennel pèlerinage d'adieu du Prophète, qui serait mort très peu de temps après. La similitude de situation est frappante, si ce n'est que Moïse n'entre pas lui-même dans la Terre sainte, alors que Muhammad, lui, se trouve, avec sa communauté triomphante dans la terre sainte du sanctuaire de la Mekke.

La mise en relation intertextuelle de la sourate 5 avec le livre du Deutéronome met donc clairement en lumière son caractère de texte-testament, conclusif, ce qui exclut qu'il puisse être abrogé par un texte ultérieur, comme par exemple la sourate 9, comme le voudraient certains.

Il faudrait ici comparer aussi la finale de la sourate 5 avec le chapitre 6 de saint Jean, mais je renvoie pour cela à mon livre, car cela nous entraînerait trop loin.

La lecture intertextuelle ne doit pas être interprétée comme si le Coran avait plagié ou copié la Bible, ou en avait subi l'influence, comme l'a souvent fait une polémique chrétienne anti-islamique. Il s'agit de « relectures » par le Coran, des textes sacrés antérieurs, comme la Bible elle-même n'a cessé de relire et de réinterpréter ses propres textes : pensons au récit de l'Exode, si souvent « relu », ou encore à la réinterprétation du Premier Testament par le Nouveau. On a vu plus haut comment saint Luc et saint Matthieu reprenaient un oracle d'Isaïe. Le Coran relit lui aussi les textes antérieurs pour les réorienter et les intégrer dans une nouvelle synthèse théologique. Ignorer cela, c'est risquer tout simplement de ne pas comprendre le texte du Coran.

VI. ANALYSE RHÉTORIQUE ET NIVEAUX DE SENS

Je terminerai en revenant à l'analyse rhétorique, pour montrer comment celle-ci peut aider à déceler des niveaux de sens, dans le texte.

Le savant marocain Abdou Filaly-Ansary, dans son livre *Réformer l'islam ?* écrit ceci, à propos du grand théologien réformiste Muhammad ʻAbdu (m. 1905) :

> *L'unicité de Dieu, la croyance au jugement dernier, l'action comme mesure du mérite humain* sont, avait-il souligné, les dogmes essentiels qui font le cœur de la foi islamique. Le reste est un ensemble de dispositions qui visent à implémenter dans des contextes historiques particuliers les principes fondamentaux de l'islam. Ces croyances fondamentales sont donc des principes universels, évidents dans le cadre de tout monothéisme et conformes aux aspirations morales de l'humanité de toujours...[7]

Récemment la savant égyptien Nasr Abou Zeid écrivait de son côté :

> La confusion entre ce qui est daté, dont la pertinence est liée à un événement historique bien précis, et ce qui est stable et permanent dans les textes religieux mène toujours à des aberrations[8].

L'analyse rhétorique de la sourate 5 semble bien fournir une base objective, inscrite dans la structure même du texte, à une telle distinction entre versets de tonalités différentes, les uns de portée universelle, les autres, circonstanciels.

Un fait surprend, dans la lecture continue de cette sourate : à distance assez régulière, plus ou moins tous les dix versets, figure un verset ou un segment dont la tonalité tranche sur celle de son contexte immédiat. Une tonalité plus ouverte, plus tolérante, plus universelle, au milieu de versets plus rigoureux, plus polémiques ou historiquement marqués. Or, il se trouve que ces versets se situent tous *au centre exact de grandes constructions rhétoriques concentriques*. Or, le centre, en rhétorique sémitique, revêt une importance particulière, à titre de clef d'interprétation pour l'ensemble du texte dont il occupe le centre. Ce qui est donc premier, pour l'établissement du sens du texte, ce sont ces versets centraux, plus « doux », exprimant une sagesse universelle ; les versets périphériques, plus « durs » et « exclusifs », sont seconds, parce que circonstanciels.

Ces versets centraux concernent soit le domaine de l'éthique, soit celui des relations avec les autres religions. J'en présente ci-après trois parmi les plus significatifs.

---

[7] A. FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005, 30. Les soulignements sont de l'auteur.

[8] NASR ABOU ZEID, *Critique du discours religieux*, Sindbad – Actes Sud, 1999, 72.

Au centre exact d'une assez longue séquence (5,87-96), consacrée à toute une série d'interdits dont celui des boissons fermentées, figure le verset 93 abolissant soudainement tout interdit alimentaire pour celui qui « craint Dieu, croit et fait œuvres bonnes » :

> 93 À ceux qui croient et font œuvres bonnes aucune faute [n'est imputable] pour ce qu'ils ont consommé tant qu'ils craignent [Dieu] et croient et font œuvres bonnes, puis craignent [Dieu] et croient, puis craignent [Dieu] et pratiquent le bien. Et Dieu aime les bienfaisants.

Autrement dit, les interdits alimentaires peuvent être dépassés par celui qui vit une vie spirituelle supérieure, authentique : la nécessité de cette condition est soulignée par l'insistance de la répétition ; il ne s'agit donc pas de laxisme. C'est ainsi que le penseur réformiste soudanais Mahmûd Muhammad Taha comprenait également ce verset : « Lorsque l'itinérant spirituel arrive à atteindre le but désiré, c'est-à-dire la pureté totale de la conscience et la droiture complète du comportement, toutes les substances comestibles lui deviennent permises, telles qu'elles le sont à l'origine »[9].

Particulièrement importants pour les relations entre religions, aujourd'hui, sont les versets 48 et 69, qui figurent en position symétrique, au centre des passages finaux des séquences 5,41-50 et 5,51-71 :

Centre du passage 5,48-50	Centre du passage 5,65-71
48 Pour chacun de vous nous avons fait une voie et un chemin, et si Dieu avait voulu, il vous aurait fait une communauté unique. Mais il vous éprouve dans ce qu'il vous a donné : **Surpassez-vous dans les bonnes œuvres**. Vers Dieu est votre retour à tous : il vous informera de ce en quoi vous divergiez.	69 Certes, ceux qui croient, et ceux qui pratiquent le judaïsme et les sabéens et les chrétiens, quiconque croit en Dieu et au dernier Jour, et **fait œuvre bonne**, il n'y a pas de crainte sur eux, et ils ne seront pas affligés.

Ces deux versets transgressent l'exclusivisme que semblent proclamer nombre d'autres versets qui affirment au contraire la suprématie de l'islam sur toute autre religion. Ils attestent au contraire la validité salutaire des autres religions monothéistes, inscrites elles aussi dans l'insondable mystère de la volonté divine, et insistent sur la nécessité primordiale de la pratique des bonnes œuvres. Le penseur Pakistanais Fazlur Rahman (m. 1988) voyait dans le verset 48 la réponse finale donnée par le Coran au problème d'un monde multi-communau-

NASR ABOU ZEID, *Critique du discours religieux*, 47.

taire : « La valeur positive des différentes religions et communautés réside dans le fait qu'elles puissent rivaliser entre elles en bonté »[10].

Ces versets centraux que nous venons de citer ont le plus souvent embarrassé les commentateurs anciens : ou ils en minimisent la portée en passant rapidement dessus (comme Râzî ou Mawdûdî, pour le verset 5,48), ou ils les mettent en relation avec une « circonstance de la révélation » qui les vide de tout sens (comme le verset 5,93 qui aurait visé les guerriers morts au combat, alors qu'ils avaient bu du vin, mais avant que celui-ci n'ait été interdit[11] !). À propos du verset 5,69, qui est répété en 2,62, le penseur indo-pakistanais réformiste Fazlur Rahman écrit :

> Dans ces deux versets, la vaste majorité des commentateurs musulmans s'efforcent d'éviter de devoir admettre le sens obvie : que ceux — appartenant à n'importe quelle portion de l'humanité — qui croient en Dieu et au dernier Jour et font œuvres bonnes sont sauvés[12].

Une manière d'évacuer ces versets de l'horizon de la pensée musulmane, très en faveur auprès des courants islamistes actuels, est de jouer sur la théorie de l'abrogation : les versets intransigeants et violents de la sourate 9, notamment, auraient abrogé un grand nombre de versets plus conciliants, dont ceux de la sourate 5. Nous avons vu plus haut la fragilité de la théorie de l'abrogation, et toutes les raisons exégétiques qui imposent de considérer la sourate 5 comme la dernière de la révélation coranique : elle ne peut donc pas être abrogée.

Plutôt que d'éliminer certains versets selon le bon plaisir du commentateur, nombre de penseurs musulmans modernes, à la suite de Muhammad ʻAbduh, ont compris que tous les versets du Coran doivent être conservés, mais à condition de ne pas les mettre tous sur le même plan. L'analyse rhétorique donne une base objective à une telle hiérarchisation de sens.

VII. CONCLUSION

En conclusion, disons simplement que le détour par une exégèse critique et technique, une exégèse qui tienne compte notamment du contexte peut libérer la voie pour une interprétation du Coran à la fois plus fidèle au texte lui-même et, paradoxalement, plus en harmonie avec notre temps. Elle bouscule à coup sûr la tradition exégétique, mais ne met nullement la foi musulmane en péril : elle

---

[10] FAZLUR RAHMAN, *Major Themes of the Qur'ân*, 167.

[11] Voir S.H. BOUBAKEUR, *Le Coran*, I, 250.

[12] FAZLUR RAHMAN, *Major Themes of the Qur'ân*, Minneapolis, Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980, 166.

permet au contraire de mettre en valeur les versets les plus décisifs du Livre, qui ne sont pas les appels à la guerre, mais l'invitation au convivium entre tous les croyants, quelle que soit leur religion, dans l'émulation pour le bel-agir.

Le texte de la communication donnée au XVI° Congrès de l'ISHR (Strasbourg, juillet 2007) ayant été perdu, il est remplacé par celui d'une conférence similaire donnée à Lyon et Marseille en 2010. Seul le titre a été changé et les deux premières lignes supprimées.

[13.07.2016]